المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد الثّامن– 2010

الشّاهد الدّيني في النّص الأصولي من خلال مبحث القياس

د. بثينة الجلاصي
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة القيروان (تونس)

المقدّمة

اهتمّت أغلب الدّراسات الحديثة بالنّص الأصولي في منحاه التشريعي، ونظرت إليه في أبعاده المختلفة من حيث الإشكاليات الحافّة به والمتّصلة بقراءة فقهيّة للنّص المقدّس، فأبانت بذلك عن علاقة التاريخي بالمقدّس في قراءة النّاسخ والمنسوخ، ومجمل القضايا المتعلّقة بالبيان.

وفي هذا الإطار، نشير إلى أهمّية المجهود الّذي بذله كلّ من محمّد أركون والجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهم[1]. وكذا كان الأمر بالنسبة إلى الأبحاث الّتي حاولت الكشف عن عالم النّص الأصولي من الناحية اللّغوية

---

1) أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط 5، المغرب، 2000م.
أركون (محمّد)، – من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، ط 1، لندن، 1991 م.
– الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، 1999 م.
الجابري (محمّد عابد)، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، 1987م.
الشرفي (عبد المجيد)، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994 م.

اللّسانية ومن الناحية السيميائيّة فأبانت عن تعدّد المعنى فيه، وتلوّنه بتغيّر المقام والسياق. وفي هذا الإطار تتنزّل محاولة يحيى رمضان في كتابه «القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجيّة والإجراء» [1].

وبفضل هذه المحاولات، أمكن للبحث في "الإسلاميات" أن يتطوّر في ضوء ما وصلت إليه المناهج الحديثة في مختلف العلوم الإنسانيّة من نتائج، ومن إيلاء الخطاب أهمّية في تحديد المعنى؛ فكانت بعض الجهود منصبّة على تحليل الخطاب الأصولي باعتباره جامعا مانعا لمختلف السلط المتحكّمة فيه، وأهمّها سلطة الشارع المقدّس وسلطة المشرّع الإنسان وسلطة المكلّف وسلطة الواقع وغيرها. وقد أشار عبد الله صولة دون إفاضة إلى هذه السلط في الخطاب الأصولي ما جعله خطابا حجاجيّا دون شكّ ولا ريب[2].

إنّ هذا المقال يمثّل بدوره محاولة لتبيُّنِ ملامح أخرى للسلط المتحكّمة في الخطاب الأصولي من خلال مبحث القياس؛ هذا إذا اعتبرنا أنّ الشاهد الدّيني هو سمة من سمات حضور المقدّس، وعلامة على «توجيه المعنى» حسب خطّة معيّنة أو ما يمكن الاصطلاح عليه بالاستراتيجيا.

وعلى هذا الأساس، فإنّ نظرنا إلى الشاهد الدّيني في النّص الأصولي سيكون انطلاقا من اعتبار هذا النّص نموذجا للنّصوص الحجاجيّة لما يحويه من ضروب الجدال ونيّة في حمل الخصم على التسليم والعمل على تهوين حجّته بشتّى ضروب الشواهد من جهة والتأويلات من جهة أخرى.

فماذا نقصد بالشاهد الدّيني؟ وما أهمّية إيراده في النّص الأصولي بالذّات؟ ثمّ ما وجه التقاطع والتمايز بين الشواهد الدّينية في النّص الأصولي وفي مختلف النّصوص الأخرى حسب المجالات المعرفيّة المتنوّعة ؟

---

1) رمضان (يحيى)، القراءة في الخطاب الأصولي (الاستراتيجيّة والإجراء)، عالم الكتب الحديث، ط 1، إربد، الأردن، 2007 م.

2) صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، منشورات كلّية الآداب والفنون والإنسانيّات، منوبة، تونس، 2001 م.، ص 110.

I - المقصود بالشاهد الدّيني

1) علاقة الشاهد بالنصّ والخطاب

يحمل مصطلح الشاهد مفهوم الشهادة باعتبارها إدلاء بكلام يؤيّد أو يخالف كلاما سابقا، فيكون بذلك إعادة لفحوى خطاب يفهم من نصّ أصل، إذ ليس المعوّل عند المستشهِد اعتبار النّص في حدّ ذاته، وإنّما يهتمّ أساسا بالخطاب لأنّه مشتمل على النّص وشيء آخر، فلا وجود للنّص باعتباره مجموع ملفوظات لسانيّة خارج الخطاب، وإنّما يحيا داخله ومن خلاله[1]. ولم يكن هذا الفصل بين الخطاب والنّص من المباحث الحديثة الّتي أكّدتها المناهج العلميّة في شتّى مجالات المعرفة، وإنّما هو أمر تفطّن إليه القدامى وأشار إليه الأصوليّون على وجه الخصوص، فقد أقرّ الغزالي (ت 505 هـ) في المستصفى في معرض حديثه عن النّسخ وحدّه وحقيقته وإثباته أنّ النّسخ هو الخطاب الدّال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم. ولعلّ القارئ يفهم من عبارة الخطاب عند الغزالي تماهيا مع مفهوم النّص، إلاّ أنّ أبا حامد يلحّ على ضرورة التمايز قائلا: «وإنّما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النّص ليكون شاملا للّفظ والفحوى والمفهوم وكلّ دليل» [2].

إنّ أهمّية هذا الفصل بين النّص والخطاب في الفكر الأصولي تحيلنا إلى وعي الأصوليين وخاصّة المتأخّرين منهم بأنّ المعنى الأصلي والحقيقة الثابتة تظلّ مودعة في النّص باعتباره كلام الله وبيان رسوله. فالنّص في مفهومهم حسب عبارة أبي الوليد الباجي (474 هـ) هو ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته وهو مأخوذ من النّص في السير وهو أرفعه[3]. وتدور جلّ تعريفات

---

1) Heurvel, (Pierre Van dem), Parole, mot, silence pour une poétique de l'énonciation, José corti, France, 1985, «Théorie et méthode», p.21.

لمزيد التوسّع: بن عياد (محمّد)، مضارب التأويل، مطبعة التسفير الفنّي، صفاقس، تونس، 2003م، ص 32.

2) الغزالي (أبو حامد)، المستصفى، ضبط محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 1993م، ص 86.

3) الباجي (أبو الوليد)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1988م، ص 172.

الأصوليين للنّص في فلك هذا المعنى، فتنفي عنه التأويل مرّة، فهو لفظ لا يتطرّق إليه تأويل حسب الجويني (ت 478 هـ)[1]؛ أو هو كلّ لفظ لا يحتمل إلاّ معنى واحدا حسب الشيرازي (ت 476 هـ) [2]. ولعلّ هذا الحرص على تنقية مفهوم النّص من كلّ الشّبه والتأويلات والظنون هو الّذي حدا ببعض الأصوليين إلى القول بندرة النّص، إذ يقرّر أبو المعالي الجويني أنّه «اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزّة النصوص (...) حتى لا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنصّ في كتاب الله تعالى (...) وقضوا بندور النّصوص في السنّة» [3]. بل سجّل الباجي في إحكامه أقوال بعض الأصوليين المنكرين وجود النّص أصلا، فقد قال أبو محمّد بن اللبّان الإصبهاني «لا يوجد النّص أصلا» [4]. ولعلّ موقف كلّ من الغزالي وابن رشد (595 هـ) يمثّل درءا لكلّ هذه الاختلافات في تعريف النّص وضبط خصائصه. فبعد أن يقرّر الغزالي قول الأصوليين أنّه لا يوجد في نصوص الكتاب والسنّة إلاّ ألفاظ معدودة[5]، يؤسّس لضبط تصنيفي للنّص إذ هو «ضربان، ضرب هو نصّ بلفظه ومنظومه (...) وضرب هو نصّ بفحواه ومفهومه» [6]، وهو نفس ما سيقرّره ابن رشد في كتابه الضروري في أصول الفقه، فالنّص المستعمل في هذه الصناعة يعني به صنفين : أحدهما ما كان نصّا من جهة الصّيغ، والثاني ما كان نصّا من جهة المفهوم[7].

---

1) الجويني (أبو المعالي)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، ط 1، 1992م، ج 1، ص 277.

2) الشيرازي (أبو إسحاق)، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1988م، ج 1، ص 498.

3) الجويني، البرهان، ج 1، ص 278.

4) الباجي، إحكام الفصول، ص 189.

5) الغزالي (أبو حامد)، المنخول، تحقيق محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1981م، ص 165.

6) المستصفى، ج 1، ص 335.

7) ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م، ص 102- 103.

نخلص في النّهاية إلى أنّ مفهوم النصّ عند الأصوليين مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم البيان، ذلك أن هاجس الإبانة عن المعنى سواء عن المعنى من جهة اللفظ أو من جهة الفحوى يظلّ غاية المشرّع أثناء التشريع، إذ لا يمكن أن يقنع النّص المشرّع بصلاحيته ما لم يبن عن معنى الأصول التي يستند إليها وحجيتها وتاريخيتها وجداولها، من ناحية ومالم يحقّق أو يدّعى أنّه حقّق نجاعته في فهم الأصول التي استند إليها، من ناحية أخرى. فعمليّة الفهم في حدّ ذاتها متّصلة بهاجس البيان لأنّه لا يمكن ادّعاء فهم النّص الأصل دون تفسيره ومحاولة إبانة المعاني الكامنة فيه، وهو ما يشكّل في النّهاية مفهوم "القراءة" ومن شروطها عند القدامى والمحدثين، فالقراءة الفهم والتأويل مثلت وجهة الأصولي وغيره في التّعامل مع النصّ الأصل وهو ما جعل سهل بن عبد الله يقول على ما أورده الزركشي في كتاب البرهان : "لو أعطي العبْد بكلّ حرف من القرآن فهمًا لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنّه كلام الله، وكلامه وصفته، وكما أنه ليس للّه نهاية، فذلك لا نهاية لفهم كلامه" [1].

إنّ هذه الاختلافات في تحديد مفهوم النّص عند الأصوليين، وفي الاتّفاق حول وجوده أو عدمه تكشف عن عديد القضايا في الفكر الأصولي خاصّة وفي الفكر العربي الإسلامي عامّة. ويمكن حصرها في ثلاثة أقسام :

أوّلها : يتّصل بقضيّة اللّفظ والمعنى في علاقتهما بالدّلالة وخاصة بمفهوم البيان، وقد انتصر شقّ للفظ وبيّن أهمّيته وأسبقيته على المعنى وانحصار البيان فيه، وفي ذلك يؤكّد الغزالي أنّ بعض الناس ذهب إلى أنّ حدّ الشّيء هو اللّفظ المفسّر لمعناه على وجه يمنع ويجمع[2]، فقدّم بذلك اللّفظ على المعنى، إذ أن ضبط الحدود وجهٌ من وجوه طالب البيان أي فهم النصّ. أمّا الشقّ الآخر فإنّه انتصر في المقابل للمعنى، ويعتبره أسّ الدلالة على حقيقة الموجودات، وينضوي الغزالي ضمن هذه الرؤية. يقول : «فاعلم أنّ كلّ من

---

1) الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 2، 1980م، ج 1، ص 9.

2) المستصفى، ص 18.

طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرّر المعاني أوّلا في عقله ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[1]. فقضيّة اللّفظ والمعنى إنّما تخبر عن تصوّر الأصوليين وغيرهم من العلماء لمفهوم النصّ واختلافاتهم في تحديد «المعنى الأصلي» وهو ما يفضي إلى قضية ثانية.

وثانيها : يتعلّق بإشكاليّة البيان، إذ أنّ هاجس الأصولي أثناء التشريع إنّما هو الكشف عن مقصود الشارع من خطابه وإبانة عن الأحكام تأويلا واستنباطا واجتهادا بل لا يمكن فهم قضية الاجتهاد عند الأصوليين إلاّ في إطار دائرة البيان، بيان النّص الشرعي لأنّه المنطلق لكلّ ناظر في الشرع وهو المنتهى، لأنّ الناظر مُطالب بتأكيد مرجعيّته النّصّية، وببيان وفائه في خدمة النّص، وهو ما يمكن أن نفهمه من قولة الشاطبي (ت 790 هـ) «إذ تعاضد النّقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعا، ويتأخّر العقل فيكون تابعا، فلا يسرّح العقل في مجال النّظر إلاّ بقدر ما يسرّحه النّقل»[2]. فشهادة الشاطبي تمثّل شرطا من شروط البيان الأساسية إذ تُسيّج عمليّة الفهم فهم النّص الشرعي بوجوب تبعيّة العقل للنقل والحدّ من إعمال الرأي في المسكوت عنه وهو ما يحملنا على التساؤل أين ينتهي عمل العمل في العقل ؟ وهل يمكن للفهم أن يحدّد بضوابط ؟ ألا تمثّل هذه الضوابط انتفاء للفهم وحدّا لحرّية الفكر البشري وتوجيها له فيصبح التساؤل حينئذ عن جدوى هذا الفهم وعن التّشكيك في وجوبه أصلا ؟

وثالثها : يتعلّق بوعي الأصوليين وغيرهم من العلماء بأنّ قضية البيان وادّعاء اليقين وبلوغ المعنى الأصلي تمثّل شعارات ينافح عنها الأصولي لأنّه يدافع عن شرعيّة خطاب منظّم سلفا، وهو ما به نفسّر نمطيّة الخطاب التشريعي حتى أنّ الباحث يكاد يجزم بأنّه أمام مصنّف أصولي واحد رغم اختلاف المذاهب وكثرة المدوّنات، إلاّ أنّها لا تحيد في النّهاية عمّا سنّه الشافعي وأقرّه؛ بل إنّ الخطاب التّشريعي يعيد نفسه ما عدا بعض التحويرات الطفيفة الّتي لا

---

1) نفسه.

2) الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله درّاز، دار الكتب العلمية، ط 3، بيروت، 2003م، ج 1، ص 61.

تغيّر من كيفيّة التّأصيل ومستنداته ومفاهيمه شيئا. ولذلك نجد من جهة أخرى اعترافات الأصوليين أنفسهم بصعوبة فهم الألفاظ لأنّها تبقى في مجال الظنون والتأويلات بما أنّها تتعلّق بمراد المخاطب، رغم ادّعائهم بلوغ اليقين في فهم النصّ الشرعي. ومن هذه الزاوية أيضا نفهم قبول الظنّ في إثبات حجّية بعض الأصول التشريعيّة، والمفترض رفضه لأنّ الحجّية تؤسّس للثبوت واليقين والقطعية. ولمّا عزّ إثبات ذلك في أصل القياس والاستحسان، اضطرّ الأصوليون إلى القول بالظنّ وتنزيله محلّ اليقين. يقول الرّازي (606 هـ) في إطار ردّه على نفاة حجّية خبر الواحد في دلالته على القياس «قوله : المسألة علميّة قطعيّة، فلا يجوز إثباتها بدليل ظنّي، قلنا: لا نسلّم أنّها قطعيّة، بل هي عندنا ظنّية، لأنّ هذه المسألة عملية، والظنّ قائم مقام العلم في وجوب العمل، ألا ترى أنّه لا فرق بين أن يُعلم بالمشاهدة وجود الغيم، وبين أن يُخبر بوجود مثل هذا الغيم مُخْبِر»[1].

إنّ هذه الإشكاليّات الحافّة بمفهوم النّص عند الأصوليين هامّة في تقديرنا وتكمن أهمّيتها في تعويلهم على تأسيس خطاب موازٍ للنّص يزعم فهمه ومعاضدته واستنباط أحكامه، أي يزعم الاضطلاع بوظيفة بيانه. ونقصد بذلك الخطاب الأصولي الّذي يعلن تبعيته ووفاءه للنّص فلا يسرح فيه إلاّ بالقدر الّذي يسمح به النّص ذاته على حدّ عبارة الشاطبي.

إنّ هذا الخطاب في النهاية هو مثار اهتمامنا، لأنّه يمثّل نصّا مشحونا بدلالات، وبأصوات، وبغايات يرنو الأصولي تحقيقها، فيستدعي كلّ الحجج وكلّ الأساليب اللّغوية والخطابية ليؤمّن نجاعة هذا الخطاب وتماسكه. ومن هنا يكون الشاهد الدّيني أحد تلك الوسائل الناجعة الّتي يركن إليها الأصولي ويلحّ في استجلابها وإقحامها في ثنايا الخطاب.

2) الشاهد عند الأصوليين

تمثّل الشّهادة قراءة لنصّ أصل وكتابته على نحو يشهد بصحّته أو خطئه، وهو أمر ألحّ عليه أنطوان كمبنيون في محاولة تعريف الشّاهد من خلال

1) الرازي (فخر الدّين)، المحصول في علم الأصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، المكتبة العصرية، ط 2، بيروت، 1999م، ج 3، ص 1127.

فعل القراءة والكتابة : فأن تكتب معناه أن تعاود الكتابة، وهذا لا يختلف عن الاستشهاد إذ الشاهد هو القراءة والكتابة لأنّه يلازم عملهما؛ فأن تقرأ وتكتب معناه أنّك تستشهد[1].

وغير بعيد عن هذا المفهوم، حاول السرخسي (ت 490 هـ) أن يحدّد تعريف الشّاهد في معرض كلامه عن بيان ما لا بدّ للقياس من معرفته إذ اعتبر «النصوص شهودا على حقوق الله تعالى، وأحكامه بمنزلة الشهود في الدّعاوي، ومعنى النصوص [شهادته، بمنزلة] شهادة الشاهد، ثم لابدّ من صلاحية الشاهد بكونه حرّا عاقلا بالغا، فكذلك لابدّ من صلاحية النّص لكونه شاهدا بكونه معقول المعنى، ولابدّ من صلاحية الشهادة بوجود لفظها، فكذلك لابدّ من صلاحية الوصف الّذي هو بمنزلة الشهادة»[2]. يحيلنا هذا النّص إلى أمرين :

أوّلهما : أنّنا نتبيّن أهمّية المقارنة الّتي يعقدها السرخسي بين النّص والشاهد، وتكمن أهميتها في أنّ النّص عند الأصوليين وثيق الصلة بمفهوم البيان كما بيّنا، ممّا لا يدع مجالا للتأويل والاحتمال، لأنّ قوّته في الوضوح باعتباره صفة من صفات الخطاب تزيد عن الظاهر ممّا يجعله مفيدا بنفسه دون قرينة. يقول السرخسي «وأمّا النّص فما يزداد وضوحا بدون تلك القرينة (...) فتبيّن بهذا أنّ موجب النّص ما هو موجب الظّاهر ولكنّه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلّم، وإنّما يظهر ذلك عند المقابلة، ويكون النّص أولى من الظاهر»[3]. وعلى هذا الأساس، يكون الشاهد – حسب السرخسي – ضربا من ضروب البيان والوضوح، والبيان هو الإظهار فإنّ أحدا من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبيّن له، ولكن إذا قال الرجل : بيّن فلان كذا بيانا واضحا، فإنّما يفهم منه أنّه أظهره إظهارا لا يبقى معه شك [4]. إلاّ أنّ ارتباط الشاهد بالبيان والوضوح ومحاصرة

---

1) Compagnon (Antoine), La seconde main ou le travail de la citation, Editions du Seuil, Paris, 1979, p.34.

2) السرخسي (أبو بكر)، أصول السرخسي، دار المعرفة، ط 1، بيروت، 1997م، ج 2، ص 142.

3) نفسه، ج 1، ص 179– 180.

4) نفسه، ص 29.

التأويلات والظنون يثير في حدّ ذاته إشكاليات أخرى أهمّها : إلى أيّ مدى يعبّر الشاهد عن المعنى الواضح ويدّعي امتلاكه له ؟ وهل أنّ البيان يمكن أن يشمل عالم الخطاب لفظا ومعنى وسياقا ومقاما فيكون كاشفا لكلّيته أم أنّه يقتصر على بعض الأجزاء ؟ ثم هل المعنى واحد في المكتوب والشفوي والمقروء ؟ وما الضامن في ادّعاء امتلاكه ؟ ألا يكون إقرار الامتلاك في حدّ ذاته إعلانا عن احتكار معنى معيّن وإقصاء غيره من دائرة البيان، فتنقلب مهمّة الشاهد من ترسيخ الوضوح في المتلقّي إلى إثارة شكوكه واستحضار الموجّهات المذهبيّة والسياسيّة والمعرفيّة الّتي تحكمه والتي تمثّل في حدّ ذاتها استراتيجيّات تتحكّم في الخطاب الأصولي بأكمله ؟

بعض هذه الأسئلة نجد إجاباتها فيما وصلت إليه الأبحاث الفلسفيّة واللّسانيّة الحديثة[1]، وبعضها الآخر في ثنايا المدوّنات الأصوليّة تتراوح كيفيّة ورودها بين التصريح والتلميح من خلال البحث في القضايا اللّغويّة أوّلا، مثل قضية الحقيقة والمجاز وقضايا أخرى تتعلّق بالأساليب الإنشائيّة في النّص القرآني وعلاقتها بالمجمل والمفصّل والعموم والخصوص والمطلق والمقيّد، ومن خلال البحث أيضا في القضايا التشريعيّة المتّصلة بالنّاسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وغيرها [2].

---

1) Kerbrat – Orecchioni (Catherine), La connotation, Presses universitaires de lyon, 1977, p.5.

Wittgenstein, Tractatus logiquo philosophicus (Suivi des Investigations philosophiques), Gallimard, Paris, 1995, p.107.

يقول : «ما لا يمكن الحديث عنه يجب الصّمت عنه» ومعنى ذلك أنّ فيتغشنشتاين يقرّ بانفلات المعنى من اللّفظ وضياعه عن المتكلّم الّذي لا يملك إلاّ الصمت؛ وهذا ما أشار إليه النفزي في عبارته المشهورة «كلّما اتّسع المعنى ضاقت العبارة».

2) لمزيد التوسّع :

- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيّد أحمد صقر، بيروت، دار الكتب العلمية (د.ت)، ص 11.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، ج 1، ص 165.
- ذويب (حمّادي)، إشكاليّة المتشابه في قراءات الأصوليين، مجلّة دراسات مغاربية، الدار البيضاء، العدد 7، 1998م.

وثانيها : يتشكّل معنى الشهادة عند الأصوليين في اتّصاله بالأصل، ذاك الّذي يمثّل كلام الله أو كلام رسوله، باعتباره مبينا عنه، فهما على رتبة واحدة، كما أقرّ بذلك الغزالي، إذ أنّ قول رسول الله ﷺ حجّة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيّانا باتّباعه، ولأنّه لا ينطق عن الهوى، إن هو إلاّ وحي يوحى، لكن بعض الوحي يُتلى فيسمّى كتابا، وبعضه لا يُتلى وهو السنّة[1]. ولذلك اعتبرت الشهادة ركنا أساسيّا من أركان الدّين الإسلامي لأنّها تتضمّن إقرارا وإيمانا بحقيقة وجود الله ورسوله، بل هي شرط أساسيّ في الانتماء إلى الدّين الإسلامي وجب تحقّقه قبل الأركان الأخرى الّتي تستند بدورها إلى الشّهادة من ذلك الصّلاة والحجّ.

من هذا الجانب، تغلّف مفهوم الشهادة والشاهد بلبوس المقدّس وبرهن على اتّصاله به، لأنّه استحضار للأصل، والأصل متلبّس دائما بمفاهيم المقدّس حسب ما أثبتته الدراسات المتّصلة بعلم الإناسة [2]. ويمكن الاستناد من جهة أخرى إلى مفهوم الشهادة عند المتكلمين وحمل الشاهد على الغائب للاستدلال على وجود الخالق وإثبات عالم الغيب[3].

إنّ هذا الرجوع إلى معنى الشهادة في شتّى مجالات المعرفة هامّ لأنّه يكشف عن حضور الأصل فيه بشكل من الأشكال، فيكون الشاهد استحضارا لهذا الأصل، وقد لا يكون في حدّ ذاته ذا بال أو يدلّ على معنى متّصل بالأصل، وإنّما تكمن أهميته في أنّه يحيل عليه ويستدعيه إلى عالم الخطاب الّذي يحويه. وذاك العالم يتضمّن دائما عمل الدوّال والمدلولات عملا دؤوبًا غايته إنتاج المعنى وتصنيعه، فلا وجود لمعنى الشاهد خارج هذه الحركة

---

1) المستصفى، ص 103.

2) Eliade (Mircea), Le sacré et le profane, Editions Gallimard, Paris, 1965, p.79.
Durand (Gilbert), Les structures anthropologiques de l'immaginaire, Paris, 1984, p.64.

3) الماتريدي (أبو منصور)، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، (د.ت)، ص27-28.
«ثم اختلف في وجه دلالة الشاهد على الغائب، فمنهم من يقول: على مثله، إذ هو أصل للّذي غاب عنه، ولا يخالف الأصل فرعه، مع ما كان طريق معرفة الغائب الشاهد وقياس الشيء نظيره، فيه أثبتوا قدم العالم، إذ الشاهد يدلّ على مثله، فصار الغائب به عالما أيضا (...) ومنهم من يقول: ما من وقت يتوهّم فيه ابتداء العالم إلاّ وقد يتوهّم قبله فيبطل له الغاية، ومنهم من يقول يدلّ على المثل والخلاف ودلالته على الخلاف أوضح...».

الدائمة الّتي تمثّل حياة الخطاب وتشكّل قوّته، وقد أشار أنطوان كمبنيون إلى هذا المعنى حينما أقرّ بأنّ الشاهد لا معنى له في حدّ ذاته لأنّه متشكّل ضمن عمل هو الّذي ينقله ويجعله فاعلا؛ فمفهومه الأساسي يتأتّى من عمله ولا بدّ لتعريف الشاهد من متابعة حركة الفعل. والشاهد لا معنى له خارج القوّة الّتي تحرّكه وتمسك به، وتوظّفه وتدمجه[1].

في هذا الإطار نفسه نظر الأصوليون - حسب ما أورده السرخسي في نصّه المشار إليه - إلى الشاهد على أنّه استحضار لحقوق الله تعالى، فهو إحالة إلى عالم الغيب وأصل التشريع، وأصل الوحي. ومهما يكن من أمر فإنّ الّذي يهمّنا في علاقة الشاهد بالأصل في الفكر الأصولي، هو أنّ هذا الأصل يمثّل جهة الحقيقة.

إنّ مفهوم الحقيقة وتشكّلها عند الأصوليين تمثّل رهانا في تأسيس خطابهم، لأنّ ادّعاء الحقيقة وحمل الناس على الاقتناع بها ينضوي ضمن مشروع حجاجيّ يشحذ له الأصولي كلّ مهاراته المعرفيّة واللّسانيّة والثقافية ليمارس به سلطة منطلقها الخطاب ومنتهاها الواقع، ناهيك إذا زكّتها سلط خارجية أخرى، أهمّها سلطة السائس[2]. ولذلك عوّل الأصوليون أيّما تعويل على الشاهد الدّيني لأنّه يمثّل نواة السلطة الّتي من شأنها أن تقلب منطق الخطاب، وتستولي على الكلام من جديد حسب خطّة معيّنة وآليات منظّمة ومنهجيّة مضبوطة؛ وهو ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة الخطاب الأصولي : هل هو خطاب يبحث عن الأصـــــول من أجل التشريع أم أنّه يشرّع لخطاب جاهز مسبقـــا، ويبحث عن تزكيته من سلطة مّا قد يمثّلها الشاهد الدّيني؟ أفلا يكون الحديث عند ذلك عن تأصيل النّص وإنّما عن تصنيع النّص أو لعبة الخطاب ؟

---

1) Compagnon (Antoine), op.cit, p.34.

2) الجويني (أبو المعالي)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي، دار العقيدة، ط 1، القاهرة، 2006م، ص 100-101.

II- أهمّية إيراد الشاهد الدّيني في مبحث القياس الأصـــولي

إنّ أوّل ملاحظة يمكن تسجيلها في علاقة الشاهد الدّيني بالنّص الأصولي أنّ الشاهد لا يرد إلاّ في باب الحجّية، ويوظّف في إثبات القياس أصلا فقهيّا أو في نفيه، وهو ما يثير سؤالا : لِمَ باب الحجّية دون غيره ؟

لا يعثر الباحث على تعريف واضح لمفهوم الحجّية عند الأصوليين المتقدّمين. فالشافعي مثلا لم يخض في هذا المبحث، ولم يهتمّ بإيراد حجج الخصم لأنّه اتّجه إلى تجميع الآراء، يلتقط المؤشرات المتناثرة في عصره وعند سابقيه ليؤلّف بينها، ويشيّد صرحا أصوليا شامخا، على حدّ عبارة عبد المجيد الشرفي [1]. ويسعفنا تعريف السرخسي للحجّية في أصوله بأنّها دلائل الكتاب والسنّة والمعقول وهي كثيرة جدّا قد أورد أكثرها المتقدّمون من مشايخنا، ولكنّا نذكر من كلّ نوع طرفا ممّا هو أقوى في الاعتماد عليه[2]. فالحجّة إنّما سمّيت حجّة في الشريعة لأنّه يلزمنا حقّ الله تعالى بها على وجه ينقطع به العذر[3].

يحيلنا هذا التعريف إلى أنّ هاجس الأصولي في التشريع لا يتّجه إلى تقليب الأحكام والنظر في مدى صحّتها أو خطئها بقدر ما يتّجه إلى توفير الأدلّة المثبتة لتلك الأحكام الّتي يحاول الأصولي أن يبرّر صحتها. ولذلك فقد ارتبط مفهوم الحجّية بمفهوم القطعية باعتباره الضامن لتوفير الحجج الّتي لا يملك الخصم إلاّ التسليم بها والاقتناع بصحّتها، لأنّ مهمّة الأصولي تنضوي ضمن حمل الآخر على أنّ ما يقوله يُمثّل وجه الحقيقة. إذ ذاك تصبح الحجّية – في تقديرنا – هي أهمّ ركائز الخطاب الأصولي لأنّها جسر العبور إلى الحقيقة. ولذلك لا يتوانى الأصولي أن يمرّر من خلالها مسلّمات أساسيّة هي الثبوت وقطعيّة الدّلالة والشمول والإطلاق، فالحجّية نافذة لاصطراع الحجج وتداخل الأصوات. ويأتي الشاهد الدّيني ليشارك في هذا الاصطـــراع أو ما يسمّيـــه (Evrarad L'allemand) بـــ"المتـــاهـــــة". لقد استند الأصوليون في إثبات القياس أو نفيه إلى الشاهد الدّيني بنوعيه فانطلقوا في إقامة حجّتهم من الكتاب

---

1) الشرفي، لبنات، مذكور، ص 140.

2) السرخسي (أبو بكر)، المحرّر في أصول الفقه، ط 1، بيروت، 1996م، ج 2، ص 97- 101.

3) أصول السرخسي، مذكور، ج 1، ص 277.

فالسنّة باعتبار أحدهما يمثّل الوحي المتلو، في حين يمثّل الآخر الوحي المنظوم مثلما عرّفهما الغزالي. ولذلك كان لزاما أن ينظر الباحث في كلّ شاهد على حدة، عسى أن يتبيّن مقاصد الأصولي في تخيّر الشواهد، وترتيبها على نحو مخصوص من شأنه أن يعلن ولادة خطاب آخر يستمدّ قوّته من الشاهد المنبتّ عن سياقه ومقامه.

1) الشاهد الدّيني من الكتـــاب

تعتبر الآية الثانية من سورة الحشر الركيزة الأساسيّة عند الأصوليين في الاستشهاد بإثبات القياس أصلا تشريعيّا وبدعوة الخالق إلى ضرورة العمل بالقياس. يقول الآمدي (ت 631 هـ) : «أمّا الكتاب فقوله تعالى ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ أمَرَ بالاعتبار، والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقّق في القياس، حيث إنّ فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا، قال ابن عبّاس في الأسنان، اعتبر حكمها بالأصابع في أنّ ديّتها متساوية، أطلق الاعتبار وأراد به نقل الأصابع إلى الأسنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة. وإذا ثبت أنّ القياس مأمور به، فالأمر إمّا أن يكون للوجوب، أو للنّدب على ما سبق في الأوامر، وعلى كلا التقديرين، فالعمل بالقياس يكون مشروعا»[1].

يثير هذا النّص عدّة إشكاليّات :

أ – إشكاليّة اقتطاع الآية من سياقها ومقامها وغرسها في سياق ومقام مختلفين، إذ أنّ قوله تعالى ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾ نزلت في إطار جلاء بني النضير من جزيرة العرب إلى الشام بعد أن نكثوا عهدهم بصلح الرسول، وحالفوا قريشا ضدّه عند الكعبة، فصبّحهم الرّسول بالكتائب ولكن سرعان ما وقعت بينهم وبين حلفائهم بلبلة وقذف الله في قلوبهم الرعب، فطلبوا الصلح من الرسول فأبى عليهم إلاّ الجلاء. ويؤكّد الزمخشري هذا في تفسيره فيقول «وظنّوا أنّ حصونهم تمنعهم من بأس الله فأتاهم أمر الله من حيث لم يظنّوا ولم يخطر ببالهم، وهو قتل رئيسهم كعب بن الأشرف غرّة على يد أخيه

---

1) الآمدي (سيف الدّين)، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، ط 5، بيروت، 2005م، ج 3، ص 291.

ممّا أضعف قوّتهم، وقلّ من شوكتهم، وسلب قلوبهم الأمن والطمأنينة (...) ومنه أتاهم الهلاك»[1]. وتساوقا مع هذا يعتبر الزمخشري قوله تعالى : فَاعْتَبِرُوا أن اتّعظوا «بما دبّر الله ويسّر من أمر إخراجهم وتسليط المسلمين عليهم من غير قتال» [2].

لقد تجاهل الأصوليّون المعاني الحافّة بهذه الآية، وتعمّدوا اجتثاثها من مقامها وإفقار دلالاتها، لإكسابها معاني جديدة موجّهة حسب مقتضيات خطابهم، ذاك أنّ الصّلة بين الاعتبار والقياس ضعيفة لغويّا ومنطقيّا، وهو أمر تفطّن إليه ابن حزم الظاهري (456 هـ) إذ يقول «وهذه هي قاعدتهم بظنّهم في القياس، وما كانوا أبعد قطّ من القياس منهم في هذه الآية، وما فهم ذو عقل من قول الله تبارك وتعالى "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ" تحريم مدّ بلوط بمدى بلوط وما للقياس مجال على هذه الآية أصلا بوجه من الوجوه، ولا علم أحد قطّ في اللغة الّتي نزل بها القرآن أنّ الاعتبار هو القياس، وإنّما أمرنا تعالى أن نتفكّر في عظيم قدرته في خلق السماوات والأرض، وما أحلّ بالعصاة (...) فلم يستح هؤلاء القوم أن يسمّوا القياس اعتبارا وعبرة على جاري عاداتهم في تسمية الباطل باسم الحق ليحقّقوا بذلك باطلهم»[3].

يثير اعتراض ابن حزم على الأصوليين أسئلة هامّة هي : هل تظلّ دلالات القرآن مقيّدة ومحصورة في الظروف التي حفّت بنزولها، أم بالإمكان تجاوزها، وهل يعتبر ذلك تعسّفا وتعديا على النّص واقتطاعا له من سياقه ؟

لقد تبدّت نيّة الأصوليين في اجتثاث الشاهد الدّيني وتفريغه من معناه المرتبط بسياقه ومقامه في الكتاب والسنّة، لإكسابه معاني جديدة من خلال ظاهرة لاحظناها عند فخر الدّين الرازي إذ يعقد ما يناهز ست صفحات ليشحن عبارة «الاعتبار» بمعاني القياس ودلالاته، ويرجع إلى المعنى اللغوي للكلمة

---

1) الزمخشري (جار الله)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، تحقيق محمّد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، (د.ت)، ج 6، ص 96.

2) الكشاف، ص 96.

3) ابن حزم (أبو محمّد)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 2005م، ج 7، ص 990.

ودلالتها على العبور بما هو انتقال من ضفة إلى أخرى، فيساوي بينها وبين الانتقال من الفرع إلى الأصل والعكس صحيح[1]. وهذه الظاهرة نعزوها – في تقديرنا – إلى وجه آخر من وجوه احتكار الشاهد، إذ الاحتكار يقوم على الفصل والوصل، والاجتثاث والإحياء من جديد، ورغم ما في هذه العملية من تعسّف على المعنى ودلالاته إلاّ أنّها تنضوي ضمن رغبة في صنع خطاب مّا وفق موجّهات سياسية ومذهبية وعقدية معيّنة، إنّها استيلاء على الخطاب، وانخراط في لعبة المعنى، وادّعاء لصونه من فوضى التأويل. ولعلّنا بعد ذلك نكاد نجزم بأنّ التأصيل في المعنى الأصولي إنّما هو كلّ ذلك، باعتبار أنّ تصنيع النّص يؤدّي إلى الإقناع بامتلاك الحقيقة، وهو ما يؤدّي بدوره إلى تبنّي سلطة مّا منبعها سلطة الخطاب. ولقد تفطّن ابن حزم إلى نوايا القائسين واستيلائهم على الخطاب، وإن كنّا لا نستثنيه من تحقيق هذه الغاية، إذ يقرّ بأنّ هذه الطريقة الّتي سلكوا من التمويه والغشّ بقلع الأسماء عن مواضعها وتحريف الكلم عن مواضعه، إلاّ كمن سمّى من النخّاسين أواريهم بأسماء المدن، ثم يحلف بالله لقد جاءت هذه الدّابة أمس من بلد كذا تدليسا وغشا ؟ وأهل القياس جارون على هذه الطريقة في تسميتهم القياس عبرة واعتبارا [2].

ب– يستدعي الأصولي لدعم المعنى الّذي يقرّه شواهد دينيّة أخرى فيعمل على تعديد الأصوات من خلال تعديد الشواهد، وهو أمر نعزوه – في تقديرنا – إلى رغبة في حمل المتلقّي على الاقتناع بتوحّد المعنى الأصولي، ناهيك عن صحّته وإصابة الأصوليين في تقريره. ولذلك تتوارد الشواهد الدينية وترصّف ترصيفا غايته سدّ المنافذ أمام الخصم لتعجيزه عن مراجعة الخطاب والقدح فيه.

---

1) الرازي، المحصول، ج 3، من ص 1089 إلى ص 1096.

يقول «وجه الاستدلال به: أنّ الاعتبار مشتقّ من العبور، وهو المرور، يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع الّذي يُعبر عليه، والمعبر: السفينة الّتي يُعبَر فيها كأنّها أداة العبور والعبرة الدمغة الّتي عبرت من الجفن، وعبر الرؤيا وعبّرها جاوزها إلى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب ألا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر».

2) ابن حزم، الإحكام، ج 7، ص 991.

إنّ هذه الشواهد في النهاية أصداء تتعاضد في انبثاقها من أصل واحد هو كلام الله، وهذه الأصداء لها وظيفة حجاجيّة أساسيّة لأنّها تمثّل محرّكا ينشّط حركة الخطاب ويشحنه بقوّة تضخّ فيه دلالة المعنى الواحد وترسّخها فتضحى حصنا يمنع اندفاع المعاني الأخرى ويطاردها. ويمكن أن نشير إلى استحضار الآية 13 من سورة آل عمران ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ**» والآية 66 من سورة النّحل «**وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً** ﴾، إذ يصل الآمدي بين معنى الاتّعاظ الوارد في هاتين الآيتين وبين معنى القياس، يقول : «إنّ الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى غيره، هو القياس وهو متحقّق في الاتّعاظ، وذلك لأنّ المتّعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه، فكان مأمورا به من جهة ما فيه من الانتقال، وذلك هو القياس، وعلى هذا، فقد خرج الجواب عن الآيتين»[1].

ج- لاشكّ في أنّ اجتثاث الشاهد من مقامه وسياقه، وإحاطته بهالة من الشواهد الدّينية الأخرى يؤدّي إلى توجيه المعنى، وتوسيع آفاق الكتابة لميلاد نصّ مثالي موازٍ هو نصّ الشاهد، إلاّ أنّ الأصولي يسارع إلى تطويق هذا المعنى بما يلائم توجّهاته، فيغلّق تلك الآفاق، ويعلن أحادية الرؤية لأنّ الشاهد لا يستمدّ قيمته الأصليّة إلاّ من معنى النصّ المستشهد له إذ يسعى إلى تبرير هذا المعنى وتأكيده وطمأنة المتلقي للوثوق به، وهو ما يجعل الشاهد في الأخير وسيطا بين حلقات عدّة أولاها النصّ بما هو بنية تركيبية ولفظيّة وبين معناه بما هو إحالات على دلالات يحتكرها الأصوليّ ويوجّهها حسب مقاصده وثانيتها النصّ والمتلقي فيتحكّم الشاهد من خلال هذه الوساطة في توسيع آفاق التأويل وتشكيلها.

د- لقد توخّى الأصوليون في إيراد الشواهد الدّينية استراتيجيّة تمثّلت في ترتيب هذه الشواهد حسب مصدر قائلها وأثر وقعها في نفس المتلقي. ولمّا كانت المصنّفات الأصولية موجّهة إلى المسلم، كانت سلطة الكتاب مقدّمة على باقي الأدلّة الأخرى الّتي مثّلت بيانا له: تفسيرا واستنباطا وتعليلا. وقد ساعدت

1) الآمدي، الأحكام، ج 3، ص 292.

هذه التراتبية على إفادة مبحث الحجّية، ووسّعته ضمن علوم أخرى أهمّها الخلافيات والمناظرات وعلم الجدل بكلّ تجلّياته. كما أبانت عن وحدة المنهج في ترتيب الحجج في الفكر العربي الإسلامي. وهذه الوحدة مردّها إلى وعي الأصوليين وغيرهم من العلماء بسلطة النّص الشرعي، فهو المنطلق لكلّ العلوم الشرعية وإليه المنتهى، لأنّ التعامل مع هذه العلوم بمختلف توجّهاتها كان على أساس عقدي أكثر من الأسس المعرفية. وقد كان الأصوليون على وعي بهذا الأمر، ولذلك لم يتوانوا عن استحضار النّص الديني كلّما وجدوا أنفسهم في مزالق من شأنها أن تقوّض مسلّماتهم المؤسّسة على القطعيّة والثّبوت والإطلاق واليقين في إقرار المعنى الواحد.

2) الشاهد الدّيني من الحديث النبـــوي

لئن اعتبرت الآية 2 من سورة الحشر مرتكز الأصوليين في إثبات حجّية القياس أو نفيه، فإنّ خبر معاذ كان المقدّم من المرويات عن الرسول للاستشهاد بالحجّية. يقول الآمدي: «وأمّا من جهة السنّة، فما روي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، أنّه قال لمعاذ، حين بعثه إلى اليمن قاضيا : بمَ تحكم ؟ قال بكتاب الله، قال : فإن لم تجد، قال : فبسنّة رسول الله، قال : فإن لم تجد قال: أجتهد رأيي» والنبيّ صلّى الله عليه وسلّم أقرّه على ذلك وقال «الحمد لله الّذي وفّق رسول الله لما يحبّه الله ورسوله، واجتهاد الرأي لابدّ وأن يكون مردودا إلى أصل، وإلاّ كان مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس»[1].

يمكن أن نستخلص من خلال هذا النّص ما يلي :

أ – أنّ الاستشهاد بالأحاديث النبوية يثير في ذاته إشكاليّات حارقة، أهمّها مدى صحّة هذه المرويّات من حيث السّند والمتن في مقام أوّل، ومن حيث وضع هذه الأحاديث من قبل المؤسّسة المحتكرة للمعنى والحقيقة في مقام ثانٍ، ووضعها في مرويات كبار المحدّثين لتوظيفها فيما بعد، ثمّ ما الضّامن في

1) الآمدي، الإحكام، ج 3، ص 293.

التسليم بهذه الأحاديث وقد مرّت عليها القرون واستجابت لمتطلّبات الواقع الّذي تنزّلت فيه، ومن هنا يصبح اللاّحق مهووسا بطلب الحقّ وشاكّا أبدا في هذه الأحاديث. وفعلا فإنّ حديث معاذ المستشهد به في المصنّفات الأصولية لم يخل بدوره من هذه الهواجس، إذ يذكر محقّق كتاب الإحكام لابن حزم أنّ هذا الحديث تكلّم العلماء في سنده كثيرا حتّى قال البخاري (256 هـ) : لا يصحّ هذا الحديث. وقال ابن الجوزي (597 هـ) في العلل المتناهية : هذا الحديث لا يصحّ، وإن كان الفقهاء كلّهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه. وقال ابن العربي (543 هـ) في عارضة الأحوذي: اختلف الناس في هذا الحديث فمنهم من قال : إنّه لا يصحّ، ومنهم من قال إنّه صحيح[1]. ويؤكّد ابن حزم خطورة هذه الأحاديث من حيث الوضع والتوظيف فيقول هذا حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأوّل سقوطه أنّه عن قوم مجهولين لم يسمّوا، فلا حجّة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارق بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قطّ من غير طريقه[2]. وهو ما يفضي بنا إلى تأكيد ظاهرة يتوسّل إليها الخطاب الحجاجي، وهي صناعة الشاهد بمعايير معيّنة، والتصرّف فيما هو ديني لتبرير ما هو دنيوي، وهو ما يشكّل في حدّ ذاته قضية أخرى هي حدود العلاقة بين الدّيني والدنيوي.

ب- لم تسلم الأحاديث النبوية بدورها من توجيه المعنى فيها، وتجريد المعاني الأخرى عنها ومحاصرتها ضمن الرؤية الّتي يرنو الأصولي تأصيلها. ولذلك يعوّل الأصولي على تعتيم بعض المصطلحات أو الاعتماد على عمومياتها فيطوّعها، ويستأنس بمرونتها، لضخّ المعنى الجديد فيها. يقول ابن حزم «مع أنّ هذا الحديث الّذي ذكرنا من طريق معاذ لا ذكر للقياس فيه البتّة بوجه من الوجوه، ولا بنصّ ولا بدليل، وإنّما فيه الرأي، والرأي غير القياس، لأنّ الرأي إنّما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة، والقياس هو الحكم بشيء لا نصّ فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه وسواء كان

1) الهامش الوارد في كتاب الإحكام لابن حزم، مذكور، ج 7، ص 1019- 1020.
2) ابن حزم، الإحكام، مذكور، ج 7، ص 1020.

أحوط أو لم يكن أصلح، أو لم يكن كان أسلم أو أقبل، استحسنه القائل له أو استشنعه»[1].

ج- يضحى الشاهد الدّيني في النهاية لعبة الأصولي، يستدعيه متى وجد في المعنى غموضا أو اتّساعا من شأنه أن يهدّد المعنى الذي يقصد تسيّجه فيقتطع الشاهد حينئذ من مظانه الأصليّة ليمسك بخيوط الخطاب ويحرّكه في الاتجاهات التي توسّع طاقته حسب نيّة الأصوليّ المسبقة وخطّته المدروسة، وهو ما أشار إليه كمبنيون في معرض حديثه عن علاقة الشاهد بالمعنى إذ يقول: "توجد قوّة للشاهد منفصلة عن المعنى لأنّه ينفتح بالفعل على طاقة دلالية أو لغوية، ولكنّ الشاهد تحرّكه اللّغة باللّغة، إنّها تصل الحركة بالخطاب، وبما أنّها حركة فإنّها توسّع المعنى دائما"[2].

III- وظائف الشاهد الدّيني في النّص الأصـــولي

1) وظيفة تأويليّة : لمّا كانت غاية الأصولي إقامة الحجّة على شرعية تأصيل القياس واتّخاذه دليلا، فإنّ استدعاء الشاهد إلى الخطاب كان تبريرا، إذ أنّه عملية بعديّة تعاضد القول وتقوّيه. وعلى هذا الأساس، فإنّ اختيار الشاهد لا يكشف عن نوايا الأصولي فحسب، وإنّما يفصح كذلك عن مهاراته في التأويل، تلك المهارات الّتي تتدخّل فيها العوامل الخارجية والنفسية واللّغوية والأسلوبية، كما أقرّت بذلك أوركيوني[3]. عندئذ تكون آية الاعتبار مثبتة معنى القياس المحدّد مسبقا في ذهن الأصولي، وتكون للأصولي حرّية تنويع دلالة الملفوظات واجتثاثها من سياقاتها، وهي - في تقديرنا - استراتيجيّة غرضها الإقناع بوقع المعنى وصدقه.

إنّ قلّة الاستشهاد بالقرآن في بعض المصنّفات الأصولية يدلّ على وعي المثبتين «بخطورة التأويل وادّعاء امتلاك المعنى، وهو ما نستشفّه من عبارة

---

1) نفسه، ص 1021.

2) Compagnon (Antoine), Ibid, p.44.

3) Orecchioni (Catherine), L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, 1980, p.17.

الشافعي (204 هـ) «وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل»[1]. ولقد دفع البحث عن شرعية القياس وحجّيته أغلب الأصوليين إلى إقرار شواهد دينيّة من السنّة غابت فيها مشاغل التحرّي في الأخبار سندًا ومتنًا وفرضت فيها رؤية معيّنة في التأويل. وكان هدف الأصولي من كلّ ذلك إقرار سلطة الحجّة لاتّصالها بأقوال النبيّ وأفعاله سيما أنّ السنّة ضاهت الكتاب في حجّية التشريع.

2) **وظيفة إقناعيّة حجاجيّة** : تتّصل بعلاقة الشاهد بالخطاب المقدّس من ناحية، وبنيّة الأصولي في إفحام الخصم وتهوين حجّته من ناحية أخرى، ممّا يجعل هاجس الأصولي في خطابه مقارعة الشاهد بالشاهد، وحشد الشواهد وتطويعها للدلالة على نفس المعنى. وهو ما ينوي الأصولي ترسيخه انتصارا لمقولته وإثباتا لإصابته في تمثّل الحقيقة.

3) **وظيفة جماليّة** : لعلّ هذه الوظيفة تعتبر ثابتة في كلّ الخطابات المنتمية إلى حقول معرفيّة مختلفة، ذلك أنّ الشاهد الدّيني يوشّي الخطاب ويجمّله، فيكون حلية من خلال حضور المقدّس في الخطاب البشري، وهو أمر لاحظناه في ترصيف الشواهد الدّينية عند الأصوليين ترصيفا لا يكشف عن إلحاح في ترسيخ المعنى فحسب، وإنّما في الإبانة عن تأثير الخطاب بكثرة الشواهد. ومن هنا يضحى الشاهد فتنة في الكلام وتحريضا على قراءة الخطاب بعين تبحث عن الحقيقة وتواجه ضياع المعنى.

4) **وظيفة مرجعيّة/ إيحائيّة** : إنّ الشاهد الدّيني يحيل إلى مرجعيّات تتمثّل في أنّه يرد في مظانه الأولى ثم يتحوّل من هذه المظان ليوظّف في مرجعيّات متنوعة قد يتبنّاها علم التفسير أو علم الكلام أو علم اللّغة، فيكون الشاهد علامة على تداخل المرجعيّات في الخطاب الأصولي؛ ولا أدلّ على ذلك من التوسّل إلى هذه المرجعيّات في تفسير معنى الاعتبار وعلاقته بالقياس.

إنّ هذا التداخل يعدّ – في تقديرنا – اعترافا من الأصولي بعجزه عن قبض المعنى، وهو ما يخوّل له احتكاره بسلطة الشاهد، والاحتماء بقوّة فعله من

---

1) الشافعي (محمّد بن إدريس)، الرّسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مكتبة دار التراث، ط 2، 1979م، ص 219.

المتلقّي. فيضحى الشاهد في النهاية لعبة الأصولي المفضّلة والمهرب الّذي يهرع إليه لسدّ منافذ الانتقاد. ذلك أنّ الأصولي واعٍ تمام الوعي بتهافت خطابه في بعض المواطن ما يجعله يضطرب أحيانا، ولا يجد إجابة، وهو ما تجلّى لنا مثلا فيما قاله الرازي مبيّنا وجهة نظر الخصم بعد أن قرن الاعتبار بالقياس «قوله هو خطاب أولئك الّذين كانوا في عصر الرسول، فلمَ قلتم إنّه يتناولنا ؟ قلنا للإجماع على عدم الفرق».

لم يقدّم الرازي إجابة، وإنّما قدّم الشّاهد الدّيني وأقرّه محرّكا للخطاب الأصولي. وجاز أن نتساءل في النهاية عن حدود العلاقة بين المقدّس والتاريخي، ألم يحلّ الشاهد الديني في النّص البشري حلولا ينمّ عن تبادل الأدوار فَيُؤَنْسِنُ الدّيني ويقدّس البشري ؟

الخاتمـــــــة

إنّ الشاهد الدّيني في النّص يمثّل أطروحة كاملة مفادها تداخل النصوص واندراجها تحت نفس المنهج والرؤية من ناحية، واستجابتها لنفس المقتضيات الّتي تتطلّبها قوانين الخطاب من ناحية أخرى. فالنّص الأصولي شأنه شأن النّصوص المنتمية إلى حقول معرفيّة مختلفة لأنّه يوظّف الشاهد الدّيني للغايات الّتي كنّا أبنّا عنها؛ فهو خطاب يسعى إلى أسر المتلقّي من خلال إقناعه بحجّية الأدلّة التشريعية وتنقيتها من كلّ الشوائب، تنقية تنهض على مسلّمات تمثّل امتلاك الحقيقة واحتكار اليقين. وهذا الادّعاء وإن كان يستند إلى سلطة الشاهد الدّيني، فإنّ غايته القصوى إقرار سلطة الخطاب الأصولي من خلال استحضار كلّ السلط الّتي تقوّيه وتشحنه. ومن هنا أمكن للباحث أن يراجع مقولة التأصيل بأكملها لأنّ الأصولي لا يبحث عن الأدلّة المقرّرة للأحكام، وإنّما يبحث عن تبريرها فهي منظّمة سلفا في ذهنه ويرنو إلى فرضها بصرف النظر عن هذه الأحكام، وهو ما يثير في حدّ ذاته إشكاليّة المصالحة بين ما هو تنظيري كلّي وما هو عملي تفريعي. ولعلّ الهوّة الفاصلة بين هذين القطبين عند الأصولي تمثّل انفصال هذه الممارسة، ويظهر ذلك مثلا في استنكار القياس عند ابن حزم

ونفي حجّيته أصلا تشريعيّا في الإحكام، ثم الاستناد إليه في كتابه المحلّى عند مواجهة أحكام يصعب حلّها.

لقد تجلّى هذا الأمر فيما لمسناه من اضطراب مقولات الأصوليين ومن تناقضاتهم في قبول الظنّ وخبر الواحد لأنّها منافية لمسلّماتهم القائمة على القطعية واليقين. وهو ما جدّد فينا سؤالا عن خطورة فعل التأويل في أيّ خطاب وعن الوشائج القائمة بين تأويل المقدّس لتقديس ما هو بشري تاريخي.